RENE GUENON
LAS DUALIDADES COSMICAS

Este artículo, que no ha sido incluido en ninguna de las recopilaciones póstumas de la obra de R. Guénon, ni por cierto traducido al castellano, fué escrito en 1921 para la "Revue de Philosophie", donde no llegó a aparecer, siendo publicado finalmente en "Etudes Traditionnelles" (nos 429 a 431, Janvier-Juin 1972) por M. Vâlsan, gracias a la amabilidad del hijo mayor del autor.

Sucede en ocasiones, más a menudo de lo que se cree comúnmente, que las teorías científicas más recientes, por las consecuencias que ellas implican, van a dar con ciertas concepciones antiguas generalmente olvidadas o desdeñadas durante la época que precedió inmediatamente la nuestra, y que además son obstinadamente ignoradas muy a menudo de manera preconcebida. Esos acercamientos pueden parecer extraños a ciertas mentalidades, y no obstante son un hecho, y un hecho extremadamente importante desde el punto de vista de la historia de las ideas; si uno lo tuviese en cuenta tanto como debiera, podría ser inducido a modificar muchas conclusiones. Para nosotros, no hay ideas verdaderamente nuevas (hablamos de ideas, entiéndase bien, y no de sus aplicaciones prácticas), pero lo que crea la ilusión de la novedad y la originalidad es que las mismas ideas han podido ser presentadas, según las épocas, bajo formas extremadamente diversas para adaptarse a mentalidades igualmente diferentes; se podría decir que no es lo que se piensa lo que varía, sino solamente la manera de pensarlo. Es así como, por ejemplo, la moderna "filosofía de las ciencias" acaba por coincidir con la antigua "cosmología" en algunos aspectos, aunque aquélla tenga un punto de partida totalmente distinto y proceda por una vía en cierto sentido inversa. Por supuesto, no se debería creer que, partiendo de las ciencias y sobre todo de las ciencias experimentales, sea posible alcanzar el dominio de la metafísica pura: la distancia es demasiado grande y la separación es demasiado profunda; pero al menos, se puede penetrar hasta un cierto punto en el dominio intermedio entre el de la metafísica y el de la ciencia en el sentido en que la entienden los modernos, dominio que era en la antigüedad y en la Edad Media, como lo es aún para los orientales, el de lo que llamaremos las "ciencias tradicionales". Estas ciencias eran tradicionales sobre todo porque ellas tenían, directa o indirectamente, un fundamento de orden metafísico, porque no eran, en suma, más que una aplicación de los principios metafísicos a tal o cual punto de vista más o menos especial, y este caso era en particular el de las especulaciones cosmológicas; no hay nada parecido a ello en las conclusiones filosóficas derivadas de las ciencias actuales, pero la coincidencia, cuando se produce, es más que remarcable. El punto de vista de los antiguos era esencialmente sintético; el de

los modernos, por el contrario, se manifiesta como analítico, y si es susceptible de dar parcialmente los mismos resultados, no es sino por una vía mucho más larga y como desviada. ¿Adquieren al menos las conclusiones más rigor y seguridad por ello? Así se cree ordinariamente, en razón del prestigio que ejerce sobre las mentes la llamada ciencia positiva; no obstante, nos parece que el origen inductivo de las concepciones de que se trata les transmite un carácter que no puede ser más que el de simples hipótesis, mientras que, en el otro caso, ellas participan de la certeza que es inherente a la metafísica verdadera; pero ésta se ha vuelto tan extraña a la intelectualidad occidental moderna que, para justificar esta aserción, deberíamos entrar en largos desarrollos. Poco importa aquí por otro lado, ya que nuestra intención no es en absoluto la de investigar ahora la superioridad de uno u otro de los dos puntos de vista, sino solamente señalar algunos de esos acercamientos a los que hemos hecho alusión en primer lugar, y ello a propósito de un libro reciente del Sr. Emile Lasbax, *Le problème du mal*,[1] el cual contiene opiniones particularmente interesantes sobre esta cuestión.

Este libro nos parece la expresión de un muy loable esfuerzo por desprenderse de los encuadres, bastante estrechos, de la filosofía clásica, la cual es a veces calificada muy erróneamente de "tradicional", ya que, surgida principalmente de la "revolución cartesiana", se ha presentado desde su origen como el efecto de una ruptura con la tradición. Uno se acerca a la tradición en una cierta medida cuando se aleja de esa filosofía clásica, e incluso desde el momento en que uno se da cuenta de que la manera especial como ella plantea y trata las cuestiones está lejos de ser la única posible. Esto es, precisamente, lo que nos parece que el Sr. Lasbax ha comprendido, y quizás ello no se debe únicamente al deseo de renovar la filosofía inspirándose en la ciencia, ya que él no es de los que menosprecian el pasado tanto más cuanto más lo ignoran. Nosotros no podríamos seguirle hasta sus conclusiones, demasiado místicas para nuestro gusto, pero nos complace indicar, con toda imparcialidad, el gran interés de algunas de las apreciaciones que contiene su obra.

Nos permitimos, no obstante, una observación preliminar: el Sr. Lasbax, quien se cree y se afirma dualista, ¿lo es verdaderamente? Se puede dudar de ello cuando se le ve declarar, por ejemplo, que "el dualismo es una forma de existencia posterior a la unidad primitiva del ser homogéneo e inmortal; la unidad está en el origen y la dualidad no es más que derivada, puesto que ella resulta de la escisión del ser creado bajo la influencia de una voluntad negativa" (p. 372). Una doctrina para la cual la dualidad no es primitiva no podría ser calificada propiamente de dualista; no se es dualista por el solo hecho de que se admita una dualidad, incluso si se rechaza reducir uno de sus términos al otro.

Es cierto que, en este último caso, tampoco se es monista, pero ello simplemente prueba que hay concepciones a las cuales no son aplicables tales denominaciones: son aquéllas que resuelven la oposición aparente integrándola en un orden superior. Hay doctrinas de este género que se tiene la costumbre de desnaturalizar interpretándolas en un sentido dualista, y esto es lo que sucede en particular para la doctrina de Zoroastro, de la cual los Maniqueos no han tenido, al parecer, más que una comprensión incompleta y grosera. Ahriman no es "el eterno enemigo" de Ormuz, y no es suficiente decir que "un día debe ser definitivamente vencido" (p. 11); en realidad, según el *Avesta*, debe reconciliarse en la unidad del Principio supremo, llamado *Akarana*, palabra que significa a la vez "sin causa" y "sin acción", lo que es efectivamente el equivalente exacto del "no actuar" de la metafísica extremo-oriental, así como del *Brahma* neutro y "no cualificado" de la doctrina hindú. Además, no es en esas doctrinas tradicionales, de una manera general, donde se puede encontrar un dualismo verdadero, sino solamente en el orden de los sistemas filosóficos: el de Descartes es su modelo, con su oposición del espíritu y de la materia que no sufre ninguna conciliación, sin ninguna comunicación real entre los dos términos.

Como no nos proponemos entrar aquí en la discusión del dualismo, nos contentaremos con decir esto: se puede constatar en las cosas, no solamente una dualidad, sino dualidades múltiples, y toda la cuestión se resume en situar exactamente cada una de esas dualidades en el orden de existencia al cual se refiere, y fuera del cual ya no tendría sentido. Ahora bien, todas esas dualidades, que pueden ser en multiplicidad indefinida, ¿no son en definitiva unas especificaciones o modos de una dualidad única, más fundamental que las otras, y que revestiría aspectos diversos según los dominios más o menos particulares en los que se la contemple? En todo caso, en el orden metafísico puro ya no podría haber ninguna dualidad, porque se está más allá de toda distinción contingente; pero puede haber una dualidad desde el momento en que uno se sitúa en el punto de partida de la existencia, incluso considerada más allá de toda modalidad especial y en la extensión más universal de la que ella sea susceptible.

El Sr. Lasbax se figura la dualidad, bajo todas sus formas, como una lucha entre dos principios: es ésta una imagen que, para nosotros, no corresponde verdaderamente a la realidad más que en ciertos dominios y que, transportada más allá de sus justos límites, amenaza con conducir a una concepción totalmente antropomórfica; esto se ve claramente cuando las dos tendencias en presencia se definen, en última instancia, como la expresión de dos voluntades contrarias. Podría haber en ello un simbolismo útil, pero nada más, y a

condición de no ser víctima de él; desgraciadamente, en vez de simplemente asignar al punto de vista psicológico su lugar en el orden cósmico, se tiende a interpretar dicho orden psicológicamente. Vemos claramente la razón de una actitud tal: es que el problema está planteado aquí en términos de bien y de mal, lo cual es un punto de vista totalmente humano; ya lo era para Platón cuando, en el libro X de las *Leyes*, contemplaba dos "almas del mundo", una buena y otra malvada. Es además la misma razón la que hace que se exagere la oposición entre los dos principios o las dos tendencias, en detrimento de lo que se puede denominar su complementarismo: si se trata de bien y de mal, evidentemente no se puede hablar más que de lucha y de oposición; y el Sr. Lasbax llega a declarar que "a decir verdad, la complementariedad no es más que una ilusión", y que "es sobre la oposición donde conviene poner el acento" (p. 369). No obstante, si uno se desprende de las consideraciones morales, la oposición sólo existe en el dominio especial de la dualidad considerada y, desde el punto de vista superior en el que ella está resuelta y conciliada, sus dos términos no pueden presentarse más que como complementarios; es pues más bien la oposición lo que nos parece ilusorio, o por lo menos perteneciente a un grado menos profundo de la realidad. He aquí una de las grandes diferencias entre la posición del Sr. Lasbax y la de las antiguas doctrinas tradicionales: éstas no se preocupaban en absoluto de establecer "juicios de valor". Para nosotros, tales juicios sólo tienen sentido y alcance para el ser que los formula, porque no expresan otra cosa que simples apreciaciones puramente subjetivas; luego nos mantendremos fuera de ese punto de vista del "valor", tanto como podamos, en las consideraciones que vienen a continuación.

*

*   *

El Sr. Lasbax, decíamos más arriba, no desprecia el pasado en absoluto: no solamente invoca de buen grado, en apoyo de sus opiniones, las antiguas tradiciones cosmogónicas de Oriente, sino que incluso llega a admitir la legitimidad de especulaciones de las que está de moda el no hablar si no es para burlarse de ellas. Esto es así cuando, haciendo alusión a la solidaridad que une todas las partes del Universo y a las relaciones de la humanidad con los astros, declara nítidamente que la influencia de éstos sobre aquélla es "tan real que ciertos sociólogos no han temido crear, tanto para las sociedades animales como para las sociedades humanas, una teoría exclusivamente cosmogónica para las migraciones así como para los fenómenos sociales más complejos, yendo a dar, en el término supremo de la positividad, con las concepciones astrológicas que Comte atribuía desdeñosamente al periodo metafísico de su ley de los tres estados" (p. 348). Esto es totalmente verdadero, y es un ejemplo de

esos acercamientos cuya existencia hemos indicado; mas hay un cierto mérito e incluso un cierto coraje en decir cosas cuando tantos otros, que deben saber no obstante de qué se trata, guardan sobre este tema un silencio obstinado. Por otra parte, lo que es verdadero para la astrología lo es también para muchas otras cosas, y en particular para la alquimia; nos sorprende que el Sr. Lasbax no haya hecho jamás mención de esta última, pues resulta precisamente que sus concepciones nos han hecho pensar a menudo en algunas teorías de los hermetistas de la Edad Media; pero él no cita en este orden de ideas más que a Paracelso y a Van Helmont, y aún sobre puntos muy especiales referentes exclusivamente a la fisiología, sin parecer darse cuenta de la vinculación de éstos con una doctrina mucho más general.

Hay que renunciar a la concepción corriente según la cual la astrología y la alquimia no habrían sido más que estados inferiores y rudimentarios de la astronomía y de la química. Aquellas especulaciones tenían en realidad un alcance totalmente distinto; no eran del mismo orden que las ciencias modernas con las cuales parecen presentar algunas conexiones más o menos superficiales, y eran ante todo teorías cosmológicas. Pero hay que decir que, si estas teorías son totalmente incomprendidas por los que las denuncian como vanas y quiméricas, ellas no lo son menos por aquellos quienes, en nuestros días, han pretendido por el contrario defenderlas y reconstituirlas, pero que no ven en la astrología nada más que un "arte adivinatorio", y que no son capaces de establecer la distinción, que se hacía muy bien en otros tiempos, entre la "química vulgar" y la "filosofía hermética". Así pues, cuando se quiere realizar investigaciones serias sobre este tipo de cosas, uno debe desconfiar grandemente de las interpretaciones propuestas por los modernos ocultistas, quienes, pese a todas sus pretensiones, no son depositarios de ninguna tradición, y se esfuerzan en suplir con la fantasía el saber real del cual carecen. Dicho esto, no vemos el porqué abstenerse de mencionar en esta ocasión las concepciones de los hermetistas, al igual que cualesquiera otras concepciones antiguas; esto es tanto más lamentable cuanto más lugar den a comparaciones particularmente sorprendentes.

Así, para tomar un ejemplo, el Sr. Lasbax recuerda que Berzelius "había formulado la hipótesis atrevida de que la explicación última de toda reacción debía reducirse, a fin de cuentas, a un dualismo electroquímico: la oposición de los ácidos y las bases" (p. 188). Habría sido interesante añadir que esta idea no pertenecía propiamente a Berzelius y que éste no hizo más que reencontrar, quizás ignorándolo, y expresándolo de otro modo, una antigua teoría alquímica; en efecto, el ácido y la base representan exactamente, en el dominio de la química ordinaria, lo que los alquimistas denominaban azufre y mercurio, y que

no hay que confundir con los cuerpos que llevan comúnmente esos mismos nombres. Los mismos alquimistas también designaban a esos dos principios, desde otros puntos de vista, como el sol y la luna, el oro y la plata; y su lenguaje simbólico, a pesar de su aparente extrañeza, era más apto que cualquier otro para expresar la correspondencia de las múltiples dualidades que ellos consideraban, de las cuales he aquí algunas: "el agente y el paciente, el macho y la hembra, la forma y la materia, lo fijo y lo volátil, lo sutil y lo espeso".[2] Por supuesto, no hay identidad entre todas esas dualidades sino solamente correspondencia y analogía, y el empleo de esta analogía, familiar al pensamiento antiguo, proporcionaba el principio de ciertas clasificaciones que no son asimilables en ningún grado a la de los modernos, y que quizás no se debería llamar propiamente clasificaciones; pensamos particularmente, en relación con esto, en los innumerables ejemplos de correspondencias que se podrían señalar en los textos antiguos de la India, y sobre todo en los *Upanishads*.[3] Hay ahí el indicio de una manera de pensar que escapa casi por completo a los modernos, al menos en Occidente; manera de pensar esencialmente sintética, como hemos dicho, pero en absoluto sistemática, y que abre posibilidades de una concepción totalmente insospechada para aquellos que no están habituados a ella.

En lo que concierne a estas últimas observaciones, pensamos estar de acuerdo con el Sr. Lasbax, quien tiene una concepción de las primeras edades de la humanidad terrestre totalmente distinta de las que se encuentran ordinariamente cuando se trata del "hombre primitivo", concepción mucho más justa en nuestra opinión, aunque estemos obligados a hacer algunas restricciones: en primer lugar, porque se trata de pasajes que nos han recordado demasiado ciertas teorías ocultistas sobre las antiguas razas humanas, y a continuación, en razón del papel atribuido a la afectividad en el pensamiento antiguo, prehistórico si se quiere. Por más lejos que nos pudiésemos remontar, es seguro que no encontraríamos ninguna traza de este rol preponderante; más bien encontraríamos todo lo contrario. Pero el Sr. Lasbax desprecia de buen grado la inteligencia en provecho del sentimiento, y parece que ello es por dos razones: por una parte, la influencia de la filosofía bergsoniana; y por otra, la preocupación constante por volver finalmente al punto de vista moral, el cual es esencialmente sentimental. Incluso desde este último punto de vista, no obstante, es ir un poco lejos el ver en la inteligencia una especie de manifestación del principio malo; en todo caso, es hacerse una idea demasiado restringida de la inteligencia el reducirla a la sola razón, y no obstante es lo que los "anti- intelectualistas" hacen de ordinario.

Notemos a este respecto que es en el orden sentimental donde las dualidades psicológicas son más aparentes, y que son exclusivamente las dualidades de este orden las que la dualidad moral del bien y el mal traduce a su manera. Es singular que el Sr. Lasbax no se haya dado cuenta de que la oposición del egoísmo y la simpatía equivale, no a una oposición entre inteligencia y sentimiento, sino a una oposición entre dos modalidades de sentimiento; sin embargo, insiste a cada instante sobre la idea de que los dos términos opuestos, para poder entrar en lucha, deben pertenecer a un mismo orden de existencia, o como él dice, "a un mismo plano". No nos gusta mucho este último término, porque los ocultistas han usado y abusado de él, y también porque la imagen que evoca tiende a hacer concebir la relación entre los diferentes grados de la existencia como una superposición, cuando más bien hay una cierta interpenetración entre ellos. Sea como fuere, no vemos más que una sola dualidad a considerar en el orden intelectual: la del sujeto conocedor y la del objeto conocido; y aún esta dualidad, que no se puede representar como una lucha, no corresponde para nosotros más que a una fase o a un momento del conocimiento, lejos de serle absolutamente esencial. No podemos insistir aquí sobre este punto, y nos limitaremos a decir que esta dualidad desaparece como todas las otras en el orden metafísico, que es el dominio del conocimiento intelectual puro. Lo cierto es que cuando el Sr. Lasbax quiere encontrar el modelo de lo que él considera como la dualidad suprema, recurre naturalmente al orden sentimental, identificando la "voluntad buena" con el Amor y la "voluntad mala" con el Odio. Esas expresiones antropomórficas, o más exactamente "antropopáticas", se comprenden sobretodo en el caso de un teósofo místico tal como Jacob Boehme, para quien precisamente "el Amor y la Cólera son los dos misterios eternos"; pero es un error tomar al pie de la letra lo que en verdad no es otra cosa que un simbolismo bastante especial, y además menos interesante que el simbolismo alquímico del cual Boehme hizo uso también en muchas circunstancias.

*
*   *

La dualidad que las tradiciones cosmogónicas de la antigüedad colocan en primer lugar, de una manera casi general, es la de la Luz y las Tinieblas; y es ésta, en todo caso, la que presenta más nítidamente ese carácter de oposición sobre el que insiste el Sr. Lasbax. Sin embargo, ver en esta concepción simplemente el símbolo de una dualidad moral sería interpretarla muy mal: las nociones del bien y del mal no han podido relacionarse con ella más que secundariamente y de una manera un poco accidental, incluso en el *Avesta*; en otras partes ni tan sólo aparecen, como en la India, donde la Luz es asimilada al

conocimiento y las Tinieblas a la ignorancia, lo que nos transporta a otro dominio. Es la lucha de la Luz y las Tinieblas la que está representada, en los himnos védicos, por la lucha de Indra contra Vritra o Ahi,[4] como lo fue por la de Horus contra Typhon para los Egipcios. Ahora bien, si se quiere ver en ellas la lucha de la vida y de la muerte, esto no se trata más que de una aplicación bastante particular; sabemos que es difícil para la mentalidad occidental moderna desprenderse de aquello que gustosamente llamaríamos "la superstición de la vida", pero pensamos que es ilegítimo identificar con la existencia universal lo que no es sino una condición de uno de sus modos especiales; sin embargo, no insistiremos más sobre ello por el momento.

Lo que es notable es que el egoísmo, o más bien el atractivo de la existencia individual, que es para el Sr. Lasbax la tendencia mala por excelencia, es exactamente lo que representa el *Nahash* hebraico, la serpiente del Génesis; y seguramente debe ocurrir lo mismo allí donde la serpiente simbolice igualmente una potencia tenebrosa. Pero si la oposición es entre la existencia individual y la existencia universal, los dos principios no son del mismo orden; el Sr. Lasbax dirá que la lucha no es entre estados, sino entre tendencias; sin embargo, las tendencias son también estados al menos virtuales, modalidades del ser. Nos parece que lo que hay que decir es que principios de orden diferente pueden, por una especie de reflexión, recibir una expresión en un grado determinado de la existencia, de tal modo que no será entre los términos de la dualidad primitiva donde estará el conflicto propiamente hablando, sino solamente entre los de la dualidad reflejada, que, en relación a la precedente, no tiene más que el carácter de un accidente. Por otra parte, tampoco se puede decir que haya simetría entre dos términos tales como la Luz y las Tinieblas, los cuales son entre ellos como la afirmación y la negación, no siendo las Tinieblas más que la ausencia o la privación de la Luz; pero si en lugar de considerarlos "en sí" nos colocamos en el mundo de las apariencias, parece que se trata de dos entidades comparables, lo que hace posible la representación de una lucha; sólo que el marco de esta lucha se limita evidentemente al dominio en el que es susceptible de recibir una significación. No es menos cierto que, incluso con esta restricción, la consideración de la lucha o de lo que así puede ser representado analógicamente sería completamente imposible si se comenzara por plantear dos principios que no tuvieran absolutamente nada en común entre ellos: lo que no tiene ningún punto de contacto no puede entrar en conflicto bajo ningún aspecto; es lo que sucede particularmente con el espíritu y el cuerpo tal y como los concibe el dualismo cartesiano. Esta última concepción no es en absoluto equivalente a la de la forma y de la materia de Aristóteles y los escolásticos, en ningún modo dualista, pues "como lo señala el Sr. Bergson, los griegos todavía no habían elevado barreras infranqueables

entre el alma y el cuerpo" (p. 68), y nosotros añadiremos que esto tampoco se hizo en la Edad Media, sino que en la doctrina aristotélica se trata antes bien de un complementarismo que de una oposición; más adelante insistiremos en ello.

Sobre el tema de la oposición, cabe señalar muy especialmente la manera en que el Sr. Lasbax considera la dualidad de las fuerzas de expansión y de atracción: no podemos ver como él en esta dualidad un caso particular de la lucha de la vida y de la muerte, pero es muy interesante haber pensado en asimilar la fuerza atractiva a la fuerza individualizadora. Lo que también es curioso es que esta oposición de la fuerza atractiva y la fuerza expansiva, presentada aquí como extraída de las teorías científicas modernas, es una de las interpretaciones de las que es susceptible el simbolismo de Caín y Abel en el Génesis hebraico. Ahora bien, nos preguntamos hasta qué punto se puede decir que la fuerza expansiva no actúa a partir de un centro, que no es "centrífuga", mientras que que la fuerza atractiva, por contra, es verdaderamente "centrípeta". No habría que intentar asimilar la dualidad de las fuerzas de expansión y de atracción a la de los movimientos de traslación y de rotación: entre estas dualidades diferentes, puede haber correspondencia, pero no identidad, y en este caso hay que saber guardarse de toda sistematización.

*
* *

Para el Sr. Lasbax, ni una ni otra de las dos tendencias opuestas, bajo forma alguna en que se las considere, existe jamás en estado puro en las cosas; ellas están siempre y en todas partes simultáneamente presentes y actuantes, de manera que cada ser particular, e incluso cada parte de este ser, ofrece como una imagen de la dualidad universal. Encontramos aquí de nuevo la vieja idea hermética de la analogía constitutiva del Macrocosmos y del Microcosmos, idea que Leibnitz aplicaba a sus mónadas, cuando consideraba que cada una de ellas contenía la representación de todo el universo. Tan sólo puede haber, según los casos, predominio de una u otra de las dos tendencias, y éstas parecerán entonces encarnarse en elementos opuestos: así tenemos la dualidad biológica del sistema cerebroespinal y el sistema simpático, o bien, en otro nivel, la del núcleo y el citoplasma en la célula, en el interior de la cual se reproduce así un conflicto análogo al que presenta el conjunto del organismo; esta última dualidad se reduce a la dualidad química del ácido y de la base, que ya hemos señalado.

La consideración de esta especie de enredo de dualidades múltiples, análogas y no idénticas entre ellas, plantea una dificultad: si bien hay algunas de estas

dualidades que podemos hacer corresponder término a término, puede que no ocurra lo mismo con todas. Para dar a comprender esto tomaremos como ejemplo la teoría de los elementos tal como la concebían los Griegos, Aristóteles en particular, y tal como se transmitió a la Edad Media; encontramos en esta teoría dos cuaternarios, cada uno de los cuales comprende dos dualidades: por un lado, el de las cualidades, caliente y frío, seco y húmedo, y, por otro lado, el de los elementos, fuego y agua, aire y tierra. Ahora bien, las parejas de elementos opuestos no coinciden con las parejas de cualidades opuestas, ya que cada elemento procede de dos cualidades combinadas pertenecientes a dos cualidades diferentes: el fuego, de lo caliente y lo seco; el agua, de lo frío y lo húmedo; el aire, de lo caliente y lo húmedo; la tierra, de lo frío y lo seco. En cuanto al éter, considerado como quinto elemento y que los alquimistas llamaban por esta razón "quintaesencia" (*quinta essentia*), contiene todas las cualidades en un estado de indiferenciación y de equilibrio perfecto; representa la homogeneidad primordial cuya ruptura determinará la producción de los otros elementos con sus oposiciones. Esta teoría está resumida en la figura -cuyo simbolismo es puramente hermético por otra parte- que Leibnitz ha colocado en la portada de su *De arte combinatoria*.

El calor y el frío son respectivamente los principios de expansión y de condensación, y corresponden así rigurosamente a las fuerzas antagonistas del dualismo mecánico; pero ¿podríamos decir otro tanto de lo seco y lo húmedo? Esto parece muy difícil, y es solamente por su participación en el calor y el frío por lo que se pueden vincular los elementos, fuego y aire por una parte, agua y tierra por otra, a estas dos tendencias expansiva y atractiva que el Sr. Lasbax considera de una manera demasiado exclusiva y sistemática. Y lo que complica todavía más la cuestión es que, desde diferentes puntos de vista, pueden establecerse oposiciones igualmente diferentes entre las mismas cosas: es lo que sucede para los elementos según nos refiramos a la alquimia o a la astrología, pues mientras la primera recurre a las consideraciones precedentes, la segunda, al repartir los elementos en el zodíaco, opone el fuego al aire y la tierra al agua; aquí, en consecuencia, la expansión y la condensación ya no figuran en ningún tipo de oposición o correlación. No vamos a llevar más lejos el estudio de este simbolismo, del cual sólo hemos querido mostrar su complejidad; tampoco hablaremos de la teoría hindú de los elementos, cuyas bases son muy diferentes de las de la teoría griega, y en donde la aplicación de los tres *gunas* proporcionaría sin embargo puntos de comparación muy interesantes para lo que aquí se trata.

Si consideramos especialmente la oposición del calor y el frío, esto nos conduce a considerar algunas cuestiones particularmente importantes que el Sr.

Lasbax plantea a propósito de los principios de la termodinámica. Discute, bajo este punto de vista, la teoría del Dr. Gustave Le Bon,[5] según la cual "conviene distinguir entre dos fases radicalmente opuestas de la historia del mundo" que forman "un ciclo completo: primero, condensación de la energía en forma de materia, después, gasto de esta energía", es decir, disociación de la materia. Nuestro periodo actual correspondería a la segunda fase; y "como nada impide suponer que la materia, devuelta al éter, empiece de nuevo su fase condensadora, los periodos alternantes de la vida del universo deben sucederse sin fin: la hipótesis se completa en la idea antigua del 'gran año', en la concepción de Nietzsche del eterno retorno" (p. 195). Por nuestra parte, esta teoría nos hace pensar menos en el "gran año" de los persas y los griegos, periodo astronómico que aparece sobre todo ligado al fenómeno de la precesión de los equinoccios, que en los ciclos cósmicos de los hindúes, donde las dos fases que acaban de ser descritas están representadas como el día y la noche de Brahmâ. Además, se encuentra en la concepción hindú igualmente esta idea de la formación de todas las cosas a partir del éter primordial, al cual deben volver en la disolución final; el Dr. Le Bon debe saber esto sin duda tan bien como nosotros, pero nunca habla de estas coincidencias que son sin embargo bastante sorprendentes. Debemos añadir, no obstante, que las teorías cosmogónicas de la India no admiten el "eterno retorno", cuya imposibilidad es además metafísicamente demostrable: de un ciclo a otro, nunca hay repetición ni identidad, sino solamente correspondencia y analogía, y estos ciclos se realizan, siguiendo la expresión del Sr. Lasbax, "en planos diferentes"; en verdad, no hay más ciclo que el nuestro actual que empiece y finalice en el éter considerado como el primero de los elementos corporales, pues no hay otro que se refiera a la existencia física. Resulta de ello que las condiciones de un ciclo no son aplicables a otros, aunque siempre deba haber algo que les corresponda analógicamente: así, el espacio y el tiempo son sólo condiciones especiales de nuestro ciclo, y no es más que de una manera totalmente simbólica como se podría transportar la idea fuera de los límites de éste para hacer expresable en alguna medida lo que no podría serlo de otro modo, estando el lenguaje humano necesariamente ligado a las condiciones de la existencia actual.

Esta última observación permite responder a la objeción que el Sr. Lasbax dirige al Dr. Le Bon, y que trata sobre la separación establecida por éste entre las dos fases ascendente y descendente de la historia del mundo, que la doctrina hindú compara a las dos fases de la respiración, y que podemos denominar, si se quiere, evolución e involución, aunque estos términos puedan prestarse a equívoco: estos dos movimientos de sentido inverso deben, no ocupar dos periodos sucesivos en el tiempo, sino manifestarse simultáneamente durante toda la duración de la existencia del mundo, como sucede con los fenómenos

correspondientes de construcción y de destrucción de los tejidos en la vida orgánica de los individuos. Esta dificultad desaparecería si se admitiera que el punto de vista de la sucesión cronológica no es en realidad sino la expresión simbólica de un encadenamiento lógico y causal; y es necesario que así sea, ya que sólo hay un ciclo particular que está sometido a la condición temporal, fuera de la cual todos los estados o los grados de existencia universal pueden ser considerados en perfecta simultaneidad. Además, incluso en el interior del ciclo actual, las dos fases opuestas no son necesariamente sucesivas, a menos que entendamos por esto un orden de sucesión lógico solamente; y, aún aquí, debemos poder encontrar en cada parte una imagen de lo que existe en la totalidad del ciclo. Pero de una manera general, las dos tendencias deben predominar sucesivamente en el desarrollo cronológico del mundo físico, sin lo cual el ciclo, en tanto que condicionado por el tiempo, no llegaría nunca a completarse; no decimos a cerrarse, ya que la concepción de ciclos cerrados es radicalmente falsa, como la del "eterno retorno" que es su inevitable consecuencia.



B. Valentín, *Las doce llaves de la filosofía Museum...* Frankfurt 1678

Señalemos además que las dos fases de las que acabamos de hablar se encuentran igualmente en las teorías herméticas, donde son llamadas "coagulación" y "disolución": en virtud de las leyes de la analogía, la "gran obra" reproduce en resumen el conjunto del ciclo cósmico. Lo que es bastante significativo, desde el punto de vista en el que nos hemos situado, es que los hermetistas, en lugar de separar radicalmente estas dos fases, las unían al contrario en la figuración de su andrógino simbólico *Rebis* (*res bina,* cosa doble), que representa la conjunción del azufre y del mercurio, de lo fijo y lo volátil, en una materia única.[6]



H. Khunrath, *Amphitheatrum sapientiae aeternae*
Hannover, 1609

Pero volvamos a la oposición del calor y el frío y a las singulares antinomias que parecen derivarse de ella: "de hecho, la ley de Clausius nos representa el mundo caminando hacia su reposo y encontrando la muerte a una temperatura elevada, ya que el calor es la forma más "degradada" de la energía utilizable. Por otra parte, todas las inducciones de la física estelar nos permiten afirmar que, cuanto más nos remontamos en el pasado, tanto más las temperaturas de los diferentes cuerpos y de los diferentes astros nos parecen superiores a las de hoy" (p. 198). No podría ser de otra manera, si el fin del ciclo debe ser análogo a su comienzo: el descenso de la temperatura traduce una tendencia a la diferenciación, de la cual la solidificación marca su ultimo grado; el retorno a la indiferenciación deberá, en el mismo orden de existencia, efectuarse correlativamente, y en sentido inverso, por un aumento de temperatura. Pero hay que admitir por ello que el enfriamiento de los sistemas siderales no proseguirá indefinidamente; e incluso, si actualmente estamos en la segunda fase del mundo tal y como lo piensa el Dr. Le Bon, es que el punto de equilibrio de las dos tendencias ya ha sido superado. La observación, por lo demás, apenas nos puede informar sobre ello directamente, y, en todo caso, no vemos con que derecho se podría afirmar que el enfriamiento progresivo debe ser continuo e indefinido; son inducciones que sobrepasan considerablemente el alcance de la experiencia, y sin embargo es lo que algunos, en nombre de la astronomía, no dudan en oponer a las conclusiones de la termodinámica. De ahí esas descripciones del "fin del mundo" por congelación, que "nos hacen pensar en ese último círculo del Reino del Mal donde Dante sitúa la residencia de Lucifer en su *Divina Comedia*" (p. 200); pero no hay que confundir cosas esencialmente diferentes: Dante alude, no al "fin del mundo", sino más bien al

punto más bajo de su proceso de desarrollo, que corresponde a lo que podríamos llamar la mitad del ciclo cósmico si consideráramos sus dos fases como meramente sucesivas. Lucifer simboliza el "atractivo inverso de la naturaleza", es decir, la tendencia a la individualización; su residencia es, pues, el centro de sus fuerzas atractivas, que en el mundo terrestre son representadas por el peso. Señalemos de paso que esto, cuando se aplica especialmente al propio mundo terrestre, va netamente en contra de la hipótesis geológica del "fuego central", ya que el centro de la tierra debe ser precisamente el punto en el que la densidad y la solidez están en su grado máximo. Sea como fuere, la hipótesis de la congelación final aparece como contraria a todas las concepciones tradicionales: no es sólo para Heráclito y para los estoicos que "la destrucción del universo debía coincidir con su abrasamiento" (p. 201); la misma afirmación se encuentra casi en todas partes, desde los *Purânas* de la India al *Apocalipsis*; y también debemos constatar el acuerdo de estas tradiciones con la doctrina hermética, para la cual el fuego es el agente de la "renovación de la naturaleza" o de la "reintegración final".

Sin embargo "la ciencia ha intentado conciliar las dos hipótesis: la incandescencia final del universo y su enfriamiento progresivo", por ejemplo admitiendo, como lo hace Arrhenius, que "el enfriamiento destruye la vida sobre nuestro planeta, mientras que el abrasamiento, que se produce mucho tiempo después, marca la ruina y el hundimiento de todo el sistema solar" (p. 201). Si fuera así, el fin de la vida terrestre, en lugar de marcar el término del movimiento cíclico, coincidiría solamente con su punto más bajo. Es que, a decir verdad, la concepción de los ciclos cósmicos no está completa si no se introduce la consideración de los ciclos secundarios y subordinados, que se integran en los ciclos más generales; y es sobre todo con estos ciclos parciales con los que parece relacionarse la idea del "gran año" de los griegos. Entonces, no hay solamente un "fin del mundo", sino que deben haber varios y que no son del mismo orden; congelación y abrasamiento encontrarían así su realización en grados diferentes. Pero una interpretación como la de Arrhenius nos parece que tiene un alcance mucho más restringido.

Anteriormente sólo hemos considerado un lado de la cuestión, que es todavía mucho más compleja de lo que hemos dicho; si nos colocamos en un punto de vista diferente, las cosas aparecerán naturalmente bajo una perspectiva muy distinta. En efecto, si el calor parece representar la tendencia que conduce hacia la indiferenciación, no es menos cierto que el calor y el frío deben estar igualmente contenidos en esta misma indiferenciación de manera que se equilibren perfectamente; la verdadera homogeneidad no se realiza en uno de los términos de la dualidad sino solamente allá donde la dualidad ha cesado de

existir. Por otra parte, si consideramos la mitad del ciclo cósmico observando las dos tendencias que actúan simultáneamente, nos damos cuenta que es el instante en que, lejos de revelarse la victoria completa -al menos momentáneamente- de una sobre la otra, la preponderancia comienza a pasar de una a la otra: es pues el punto en que estas dos tendencias están en un equilibrio, que no por ser inestable deja de ser como una imagen o un reflejo de este equilibrio perfecto que no se realiza más que en la indiferenciación; y entonces este punto, en lugar de ser el más bajo, debe ser verdaderamente medio en todos los aspectos. Parece pues que ninguna de las dos fuerzas adversas llega nunca, en todo el recorrido del ciclo, a alcanzar el término extremo hacia el cual tiende, ya que está siempre contrariada por la acción de la otra, que mantiene así un cierto equilibrio al menos relativo; y además, si una u otra alcanzara este término extremo perdería desde entonces su naturaleza específica para volver a la homogeneidad primordial, puesto que habría alcanzado el punto más allá del cual la dualidad desaparece. En otros términos, el punto más alto y el punto más bajo son como el "infinito positivo" y el "infinito negativo" de los matemáticos, que se reúnen y coinciden; pero esta unión de los extremos no tiene ninguna relación con la afirmación hegeliana de la "identidad de los contradictorios": lo que aparece como contrario en el interior del ciclo ya no lo es cuando se sale de sus límites, y es aquí donde la oposición, ya resuelta, deja paso a la complementariedad. Además, este aspecto de la complementariedad aparece desde que se considera cierto equilibrio entre las dos tendencias; pero he aquí todavía otra antinomia: el equilibrio relativo es necesario para mantener la diferenciación, ya que ésta desaparecería si una de las dos tendencias venciera completa y definitivamente; pero el equilibrio perfecto, del cual este equilibrio relativo es como una participación, equivale al contrario a la indiferenciación. Para resolver esta antinomia hay que darse cuenta de que la oposición de la diferenciación y la indiferenciación es completamente ilusoria, de que no se trata de una verdadera dualidad puesto que no hay ninguna medida común entre los dos términos; no podemos entrar en los desarrollos que este tema comportaría, pero cuando se ha comprendido esto nos damos cuenta de que, a pesar de las apariencias, las dos fuerzas antagonistas no tienden una hacia la diferenciación y otra hacia la indiferenciación, sino que diferenciación e indiferenciación implican respectivamente la manifestación y la no-manifestación de una y otra a la vez. La manifestación se efectúa entre dos polos extremos, pero que sólo son propiamente "dos" desde el punto de vista de dicha manifestación, ya que, más allá de ésta, todo vuelve finalmente a la unidad primitiva. Añadamos que habría que tener cuidado en no aplicar a ciclos particulares y relativos lo que sólo es cierto para el Universo total, para el cual no podría hablarse de evolución ni de involución; pero cualquier manifestación cíclica está al menos en relación

analógica con la manifestación universal, de la cual no es sino la expresión en un orden de existencia determinado; la aplicación de esta analogía en todos los grados es la base misma de todas las doctrinas cosmológicas tradicionales.

Hemos llegado así a consideraciones de un alcance propiamente metafísico; y, cuando se transponen las cuestiones a este plano, podemos preguntarnos en que se convierten estos "juicios de valor" a los que el pensamiento moderno otorga tanta importancia. Dos vías que no son contrarias más que en apariencia y que conducen en realidad al mismo fin parecen tener que ser declaradas equivalentes; en todo caso, el "valor" será siempre algo eminentemente relativo, ya que sólo concernirá a los medios y no al fin. El Sr. Lasbax considera mala la tendencia a la individualización; tiene razón si quiere decir que ella implica esencialmente la limitación, pero está equivocado si pretende oponer realmente la existencia individual a la existencia universal, ya que ahí tampoco hay medida común, luego no hay correlación o coordinación posible. Además, para cualquier individualidad hay en cierto modo un punto de detención en la limitación, a partir del cual esta individualidad puede servir incluso de base a una expansión en sentido inverso; a este respecto podríamos citar la doctrina árabe según la cual "la extrema universalidad se realiza en la extrema diferenciación", puesto que la individualidad desaparece, en tanto que individualidad, en la medida en que ha realizado la plenitud de sus posibilidades. He aquí una consecuencia que debería satisfacer al Sr. Lasbax si el punto de vista del bien y del mal no ejerciera sobre él una influencia tan grande; en todo caso, a pesar de la diferencia de interpretaciones, no creemos que pueda contradecir en principio la tesis, común a todas las doctrinas metafísicas del Oriente, de que lo no-manifestado es superior a lo manifestado.

*

*   *

Uno de los aspectos más generales de la dualidad cósmica es la oposición de los dos principios que están representados en nuestro mundo por el espacio y el tiempo. En cada uno de los dos, la dualidad se traduce además de una manera más especial mediante una oposición que le corresponde: en el espacio, entre la concentración y la expansión; en el tiempo entre el pasado y el futuro.[7] Los dos principios a los que aludimos son los que las doctrinas de la India designan por los nombres de *Vishnu* y de *Shiva:* uno, principio conservador de las cosas; otro, principio, no destructor como se dice de ordinario, sino más exactamente transformador. Hay que señalar, además, que es la tendencia atractiva la que parece esforzarse en mantener los seres individuales en su condición presente, mientras que la tendencia expansiva es manifiestamente transformadora, tomando esta palabra en todo el valor de su significado original. Ahora bien, lo

que hay aquí de curioso es que el Sr. Lasbax denuncie la primera como una tendencia de muerte, destructora de la verdadera actividad vital, y que defina la vida como "una voluntad de irradiación y de expansión" (p. 214); el poder destructor sería pues para él el antagonista de aquel que se considera habitualmente como tal. A decir verdad, se trata sólo de una cuestión de punto de vista, y para poder hablar de destrucción habría que tener cuidado en decir en relación a qué se la quiere entender: así, el poder expansivo y transformador es verdaderamente destructor de las limitaciones de la individualidad y, más generalmente, de las condiciones especiales y restrictivas que definen los diversos grados de la existencia manifestada; pero sólo es destructivo en relación a la manifestación, y en cuanto a la supresión de las limitaciones, conduce a la plenitud del ser. En el fondo estamos, pues, de acuerdo con el Sr. Lasbax en este punto; pero diferimos de él en que no contemplamos la vida sino como una condición especial de la existencia manifestada: si admitimos pues que el sentido de su actividad está dirigido hacia la expansión, tendremos que convenir que tiende a destruirse a si misma. Quizás la única manera de escapar a esta contradicción, al menos aparente, es renunciar a plantearse la cuestión en términos de vida y de muerte, ya que un punto de vista como éste, piense lo que piense el Sr. Lasbax, es demasiado particular. Igualmente, cuando consideramos los dos principios como acabamos de hacerlo es imposible no conceder a uno de ellos un carácter puramente negativo: los dos pueden tener un aspecto positivo y un aspecto negativo, de la misma manera que pueden tener un lado activo y un lado pasivo;[8] sin duda, todo lo que es limitación es verdaderamente negativo si se lo considera metafísicamente, es decir, en lo universal pero, en relación a las existencias individuales, es una determinación o una atribución positiva: el peligro, aquí como en todas las cosas, consiste siempre en querer sistematizar demasiado.

Anteriormente hemos aludido a la existencia de ciertos "puntos de detención" tanto en la historia del mundo como en la vida de los individuos: es como si, cuando el equilibrio está a punto de romperse por el predominio de una de las dos tendencias adversas, la intervención de un principio superior viniera a dar al curso de las cosas un impulso en sentido inverso, en favor de la otra tendencia. Ahí reside en gran parte la explicación de la teoría hindú de los *avatâras*, con su doble interpretación según las concepciones shivaíta y vishnuíta. Para comprender esta doble interpretación, hay que pensar no solamente en la correspondencia de las dos tendencias en juego, sino sobre todo en esa especie de antinomia a la que da lugar el equilibrio cósmico y que hemos expuesto más arriba: si se insiste en el mantenimiento del estado actual de diferenciación por medio de este equilibrio, tenemos el aspecto vishnuíta de la doctrina; si contemplamos por el contrario el equilibrio como reflejo de la

indiferenciación principial en el mismo seno de lo diferenciado, tenemos el aspecto shivaíta. En todo caso, desde el momento en que podemos hablar de equilibrio, sin duda se debe insistir menos en la oposición de los dos principios que en su complementariedad; además, el vínculo con el orden metafísico no permite otra actitud.

Aparte de este último punto, la consideración de los dos principios de los que acabamos de hablar está de acuerdo con la del Sr. Lasbax, primeramente en que estos principios, bajo cualquier modalidad que se los considere, parecen de alguna manera como simétricos y se sitúan en un mismo grado de existencia, y después en que uno y otro son igualmente activos, aunque en sentido contrario. El Sr. Lasbax declara en efecto que "la oposición no es entre un principio activo que sería el espíritu y un principio pasivo que sería la materia; los dos principios son esencialmente activos" (p. 428); pero conviene añadir que él parece caracterizar así "la última dualidad del mundo", que concibe de una manera demasiado antropomórfica, como "una lucha de dos voluntades". No es éste nuestro punto de vista: la dualidad que hemos considerado en último lugar, aunque de un alcance extremadamente extenso, no es para nosotros verdaderamente la última; pero por otro lado, la dualidad del espíritu y de la materia, tal y como se la entiende después de Descartes, no es más que una aplicación muy particuar de una distinción de otro orden. Nos sorprende que el Sr. Lasbax rechace tan fácilmente la concepción de la dualidad bajo el aspecto de lo activo y lo pasivo, cuando insiste tanto por otro lado en la dualidad de los sexos, que sin embargo no puede comprenderse de otra forma. Es incontestable, en efecto, que el principio masculino aparece como activo y el principio femenino como pasivo, y que además son más bien complementarios que verdaderamente opuestos; pero quizás es precisamente esta complementariedad lo que molesta al Sr. Lasbax en la consideración de lo activo y lo pasivo, donde apenas se puede hablar de oposición en el sentido propio de esta palabra, ya que los dos términos, o los principios que representan desde cierto punto de vista, no son de un único y mismo orden de realidad.

Antes de seguir hablando de este tema, señalaremos la muy ingeniosa manera en que el Sr. Lasbax extiende la dualidad de los sexos hasta el mismo mundo estelar, adaptando a su concepción la reciente teoría cosmogónica del Sr. Belot que opone ventajosamente a la de Laplace, sobre la cual parece tener en efecto una superioridad muy apreciable en cuanto al valor explicativo. Considerados según esta teoría, "el sistema solar y los sistemas siderales son verdaderamente organismos; forman un "reino cósmico" sometido a las mismas leyes de reproducción que el reino animal o vegetal, y que el reino químico donde el dualismo se afirma en el átomo por la coexistencia de electrones positivos o

negativos" (p. 344). Hay una gran parte de verdad, en nuestra opinión, en esta idea, por otro lado familiar a los antiguos astrólogos[9] de "entidades cósmicas" o siderales análogas a los seres vivos; pero el manejo de la analogía es aquí bastante delicado, y hay que tener cuidado en definir con precisión los límites en que es aplicable, sin lo cual se corre el riesgo de una asimilación injustificada. Es lo que ha sucedido a ciertos ocultistas, para quienes los astros son literalmente seres que poseen todos los órganos y todas las funciones de la vida animal, y nos hubiera gustado que el Sr. Lasbax hubiera hecho al menos una alusión a esta teoría para destacar en qué medida la suya propia es diferente. Pero no insistamos más en los detalles; la idea esencial es que "el nacimiento del universo material", resultante del encuentro de dos nebulosas que juegan además papeles diferentes, exige la presencia anterior de los padres, es decir de dos individuos ya diferenciados", y que "la producción sucesiva de fenómenos físicos no aparece ya como una sucesión de innovaciones o de modificaciones accidentales, sino como la repetición, sobre una trama nueva, de caracteres ancestrales diversamente combinados y transmitidos por la herencia" (p. 334). En el fondo, la consideración de la herencia, así introducida, no es otra cosa que una expresión en lenguaje biológico de este encadenamiento causal de los ciclos cósmicos de los que hablábamos más arriba; sería siempre bueno tomar ciertas precauciones cuando se transponen términos que no han sido hechos más que para aplicarse a un cierto dominio, y hay que decir también que, incluso en biología, la función de la herencia está lejos de estar perfectamente clara. A pesar de todo, hay ahí una idea muy interesante, y ya es mucho llegar a semejantes concepciones partiendo de la ciencia experimental, la cual, constituida únicamente por el estudio del mundo físico, no nos podría sacar de él; cuando llegamos a los confines de este mundo, como es el caso, sería vano intentar ir más lejos sirviéndose de los mismos medios especiales de investigación. Por el contrario, las doctrinas cosmológicas tradicionales, que parten de principios metafísicos, consideran primero todo el conjunto de la manifestación universal, y a continuación no hay más que aplicar la analogía a cada grado de la manifestación, según las condiciones particulares que definen este grado o este estado de existencia. Ahora bien, el mundo físico representa simplemente un estado de la existencia manifestada entre indefinidos otros estados; si el mundo físico tiene pues dos "padres", como dice el Sr. Lasbax, es por analogía con la manifestación universal entera, que tiene también dos "padres" o, hablando con más exactitud y sin antropomorfismo, dos principios generadores.[10]

Los dos principios de que se trata son propiamente los dos polos entre los cuales se produce toda manifestación; son lo que podemos llamar "esencia" y "substancia", entendiendo estas palabras en sentido metafísico, es decir

universal, diferenciado de la aplicación analógica que podrá hacerse luego a las existencias particulares. Hay como un desdoblamiento o una polarización del ser mismo no "en sí", sino en relación a la manifestación, que sería inconcebible de otro modo; y la unidad del ser puro no está en absoluto afectada por esta primera distinción, como no lo estará por la multitud de las otras distinciones que se derivarán. No pretendemos desarrollar aquí esta teoría metafísica, ni mostrar como la multiplicidad puede estar contenida en principio en la unidad; además, el punto de vista de la cosmología (no decimos de la cosmogonía, que es todavía más especial) no tiene que remontar más allá de la primera dualidad, y sin embargo no es de ninguna manera dualista desde el momento que deja subsistir la posibilidad de una unificación que la sobrepasa y que sólo se realiza en un orden superior. Esta concepción de la primera dualidad se encuentra en doctrinas que revisten las formas más diferentes: así, en China, es la dualidad de los principios *Yang*, masculino y *Yin*, femenino; en el *Sânkhya* de la India, es la de *Purusha* y *Prakriti*; para Aristóteles es la del acto puro y la potencia pura. Estos dos principios complementarios tienen su expresión relativa en cada orden de existencia, y también en cada ser particular: para servirnos aquí del lenguaje aristotélico, cualquier ser contiene cierta parte de acto y cierta parte de potencia, lo que lo constituye como un compuesto de dos elementos que corresponden analógicamente a los dos principios de la manifestación universal. Estos dos elementos son la forma y la materia; no decimos el espíritu y el cuerpo, ya que no toman este aspecto más que en un dominio muy particular. Sería interesante establecer a este respecto ciertas comparaciones, y estudiar por ejemplo las relaciones que existen entre estas concepciones de Aristóteles y las de Leibnitz, que son, en toda la filosofía moderna, las que más se le acercan en este punto como en muchos otros, pero con la reserva de que el ser individual aparece para Leibnitz como un todo autosuficiente, lo que no permite vincularlo al punto de vista propiamente metafísico; los límites de este estudio no nos permiten insistir más en ello.

Retomando para mayor comodidad la representación de los "planos de existencia" a la que tan a menudo vuelve el Sr. Lasbax, pero sin darle más que un significado meramente alegórico, podríamos decir que es posible considerar a la vez en las dualidades cósmicas una "oposición vertical" y una "oposición horizontal". La oposición vertical es la de los dos polos de la manifestación universal y se traduce en todas las cosas por la oposición, o mejor dicho, por la complementariedad de lo activo y lo pasivo en todos sus modos; este aspecto, que el Sr. Lasbax descuida demasiado, es sin embargo el que corresponde a la más fundamental de todas las dualidades. Por otra parte, la oposición horizontal, es decir aquélla en la que los dos términos son simétricos y pertenecen verdaderamente a un mismo plano, es la oposición propiamente

dicha, aquélla que puede estar representada por la imagen de una "lucha", aunque esta imagen no sea tan justa en todas partes como pueda serlo en el orden físico o en el orden sentimental. Hacer corresponder término a término las dualidades que pertenecen respectivamente a los dos géneros acarrea muchas dificultades; también el Sr. Lasbax tiene dificultades en relacionar los principios masculino y femenino con la expresión de sus dos "voluntades adversas": si bien parece resolver la cuestión en términos generales en favor del elemento femenino, porque cree afirmar con ello la superioridad de la especie sobre el individuo, se le puede objetar que muchas doctrinas cosmológicas presentan sin embargo la fuerza expansiva como masculina y la fuerza atractiva como femenina, y todo ello representándolas simbólicamente por la dualidad de lo "lleno" y lo "vacío"; este tema merecería alguna reflexión. Además, el "plano de la especie" no es verdaderamente superior al del individuo, en realidad no es más que una extensión de éste, y los dos pertenecen a un mismo grado de la existencia universal; no hay que tomar por grados diferentes lo que no son sino modalidades diferentes de un mismo grado, y esto es lo que a menudo hace el Sr. Lasbax, por ejemplo cuando considera las múltiples modalidades posibles de la extensión. En suma, y esta será nuestra conclusión, los datos de la ciencia, en el sentido actual de esta palabra, pueden conducirnos a considerar una extensión indefinida de un cierto "plano de existencia", aquél que es efectivamente el dominio de esta ciencia y que puede contener muchas otras modalidades además del mundo corporal que está bajo nuestros sentidos; pero para pasar de ahí a otros planos es necesario otro punto de partida, y la verdadera jerarquía de los grados de existencia no tendría que ser concebida como una extensión gradual y sucesiva de las posibilidades que están implicadas bajo ciertas condiciones limitativas como el espacio o el tiempo. Para comprender esto perfectamente se requerirían con seguridad desarrollos bastante extensos; pero aquí nos hemos propuesto sobre todo, indicando ciertos puntos de comparación entre teorías de origen y de naturaleza muy diversos, mostrar algunas vías de investigación que son muy poco conocidas porque los filósofos tienen desgraciadamente la costumbre de encerrarse en un círculo extremadamente restringido.*Traducción: Antonio Guri y Marc García.*

NOTAS

[1] 1 vol. en 80 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*; F. Alcan, París 1919.

[2] Dom A.-J. Pernety, *Dictionnaire mytho-hermétique* (1758), art. "Conjonction", p. 87.

[3] Ver en particular la *Chhândogya Upanishad*.

[4] Es evidentemente por un lapsus que el Sr. Lasbax ha escrito (p. 32) *Agni* en lugar de *Ahi*, lo que no es en absoluto lo mismo.

[5] El nacimiento y la desaparición de la materia.

[6] Ver el *Amphitheatrum Sapientiae Aeternae* de Khunrath, las *Llaves de Alquimia* de Basilio Valentín, etc.

[7] Señalamos también a este respecto, para completar lo que hemos dicho de la teoría de los elementos, la consideración de una dualidad de propiedades contenida en un mismo elemento, donde se reproducen de alguna manera las dualidades más generales: por ejemplo la polarización del elemento ígneo en luz y calor, sobre la que hay datos particularmente curiosos en las tradiciones musulmanas relativos a la creación y a la caída.

[8] En el simbolismo hindú, cada principio tiene su *shakti*, que es su forma femenina.

[9] Cf. las teorías sobre los "espíritus planetarios", la angeología judaica y musulmana, etc.

[10] La teoría del "nacimiento del universo", tal y como la expone el Sr. Lasbax, permitiría todavía interesantes relaciones con símbolos como el del "huevo del mundo", que se encuentran en la cosmogonía hindú y en muchas otras tradiciones antiguas. Estos símbolos son además aplicables a toda la manifestación universal, así como a cualquiera de sus modalides tomada aparte.